

El bien común político en *Natural Law and Natural Rights* en cotejo doctrinal con el tomismo*

The political common good in Natural Law and Natural Rights in doctrinal comparison with Thomism

Sergio Raúl CASTAÑO

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET)
Universidad Nacional del Comahue UNSTA
sergioraulcastano@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-33083-2070>

RECIBIDO: 23/10/2020 / ACEPTADO: 10/12/2020

Resumen: El objeto del presente artículo consiste, en primer término, en el análisis de la noción de bien común y de bien común político, tal como es presentada por John Finnis en *Natural Law and Natural Rights*. Para enseguida, en un segundo momento, contrastar dicha concepción con la sostenida por Tomás de Aquino y algunos destacados exégetas contemporáneos del pensamiento del Aquinate, hasta 1980.

Queda abierto el debate científico-filosófico acerca de la validez sistemática, «en las cosas mismas» (Husserl), que quepa reconocer a una y a otra posición.

Palabras clave: bien común político, Finnis, Tomás de Aquino.

Abstract: This article deals, first of all, with the analysis of the notion of common good and political common good, as it is proposed by John Finnis in *Natural Law and Natural Rights*. Then, in a second moment, the paper aims to contrast this conception with the doctrine held by Aquinas and some outstanding contemporary Thomists, until 1980.

The scientific-philosophical question about the systematic validity, «in the things themselves» (Husserl), that it is possible to recognize both one and the other, remains open to debate.

Keywords: political common good, Finnis, Aquinas.

I. LA OBRA DE FINNIS Y ALGUNOS DE SUS GRANDES MÉRITOS. PROPÓSITO DE ESTE ARTÍCULO

Sería ocioso insistir en el valor y la trascendencia de la obra de John Finnis en cuyo homenaje se publica este volumen de *Persona y Derecho*. Sin embargo, antes de entrar en la cuestión específica que ocupará nuestra atención, no quisiéramos dejar de señalar dos problemas teóricos en los cuales estimamos que el tratamiento de Finnis es descollante y de gran relevancia sistemática —en un caso, para la filosofía y el derecho políticos; en el otro, para la

* Agradezco la lectura que han hecho del manuscrito aprobado mis colegas Héctor H. Hernández, Luis E. Roldán, Eduardo Olazábal y Carlos G. Arnossi.

filosofía del derecho penal—. Nos referimos a los notables abordajes del origen del poder —con su crítica a la idea de un contrato de sujeción y a una traslación originaria del poder— y del fin de la pena —con su defensa del fin retributivo¹—.

El objeto del presente artículo consiste en contrastar la concepción del bien común político planteada por John Finnis en *Natural Law and Natural Rights* con la sostenida por Tomás de Aquino y algunos destacados exégetas contemporáneos del pensamiento del Aquinate, hasta 1980. En otros términos, nuestro trabajo se propone, además del análisis de la respectiva noción en esta obra, delinear el estado de la cuestión acerca de la naturaleza del bien común político —en el seno del tomismo— cuando ella fue publicada, sin atender las investigaciones posteriores a esa fecha. Con ello se pretende lograr un criterio de comparación adecuado que permita evaluar cómo se sitúa la posición de *Natural Law and Natural Rights* sobre el bien común ante la correspondiente doctrina tomista —y, ante todo, *tomasiana*— presente en ese momento en los medios científicos. Quedará abierta, como se dice al final de este artículo, la determinación filosófica del valor sistemático de ambas visiones.

II. LA CONCEPCIÓN DEL BIEN COMÚN POLÍTICO: SU TRATAMIENTO POR FINNIS EN *NATURAL LAW AND NATURAL RIGHTS*

II.1. *Una primera aproximación*

El tratamiento formal y sistemático de la noción de bien común aparece en intrínseca vinculación con el concepto de comunidad, o sociedad². Se la aborda en un capítulo axial; dice el propio Finnis que su tema —vgr., la red de relaciones por las cuales la vida individual ha de ser vivida— constituye el fundamento de todas las ulteriores dilucidaciones de su obra, sobre justicia, derechos, autoridad, ley y obligación. Las relaciones involucradas son aquéllas que se operan entre el bienestar (*well-being*) propio de cada individuo y el correspondiente bienestar de los demás individuos³. Esta inicial presentación del

¹ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1993, respectivamente, pp. 245-252 y 260-264, con sus notas.

² El autor, con un criterio respaldado en la tradición clásica, designa dicho concepto recurriendo indistintamente a ambos términos, sin parar mientes en la distinción planteada por Tönnies (*ibid.*, pp. 135 y 156-7).

³ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 134-135.

problema ya preludia la impostación de la perspectiva de fondo con que se lo analizará. El tema del bien común se resolverá básicamente en las relaciones entre bienes individuales.

La comunidad es «una forma de unificar relaciones entre seres humanos». Finnis adelanta su reluctancia a referirse a una comunidad como «una entidad que existe y actúa», y decanta, precisamente, hacia su consideración como interacción y relación. Enseguida avanza un magistral acercamiento a la vida comunitaria a partir del Proemio del Comentario de Santo Tomás a la *Ética Nicomaquea*, distinguiendo los cuatro modos de vinculación entre la razón y el orden y sus respectivas actividades y concreciones. El cuarto modo, que en el Aquinate representa el orden práctico, queda certeramente identificado con la forma propia de la vida comunitaria. Es el caso de una familia, ante todo para quien o quienes definen la vida del grupo, los cuales encuentran parte de su bien en promover la perfección de los que se hallan a su cuidado. La piedra de toque de la estructura de tales realidades es para Finnis la idea de *coordinación*, que también será llamada en ocasiones «colaboración» y «cooperación». El análisis que emprende, nos aclara el autor, será hecho sobre el modelo de la coordinación entre dos individuos, la cual no excluirá la posibilidad de que sean más los involucrados. Por su parte la coordinación incluirá en principio la idea de no interferencia (coordinación negativa)⁴.

Tras estos primordios, significativos desde el vamos respecto de la perspectiva adoptada, el autor pasa a delinear la naturaleza del bien común; lo hará primeramente sirviéndose del ejemplo de un curso de filosofía del Derecho, en el que participan un profesor y dos alumnos. Ambos alumnos deben coordinar sus acciones y tienen específico interés en mantener el conjunto de condiciones (*the ensemble of conditions*) que les permitan lograr el objetivo de cada uno: recibir los conocimientos del profesor. Tal bien en común consistente en una determinada situación (*state of affairs*) favorable a cada parte resulta ser entonces un bien común a ambos. Aclara Finnis: la búsqueda, como esfuerzo y preocupación, por parte de ambos, para mantener esas condiciones, no obstante la indiferencia por el objetivo del otro, puede ser llamada asimismo una búsqueda común. Respecto del profesor, se opera una relación de interés recíproco entre él y cada uno de sus alumnos, que constituye un interés común y, por ende, un bien común. Esa reciprocidad de intereses difiere de la semejanza de intereses entre los alumnos, pero se iguala con ella en la indiferencia

⁴ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, op. cit., pp. 136-139.

que cada agente tiene respecto del fin del otro. Se trata, apunta Finnis con Aristóteles, de una relación utilitaria, en la que se verifica algún interés común y bien común, así como alguna acción en común –como coordinación– pero todo ello puesto al servicio de un fin que permanece *individual y privado*. Aristóteles distingue esas relaciones de aquéllas que se verifican por placer, en las que, para Finnis, lo que se busca como un fin es el juego mismo, que genera placer a los participantes. Así como se distingue de la comunidad de acción y de interés que existen en las relaciones de amistad plena. En éstas cada uno colabora al menos en parte por el bien del otro; hay comunidad entonces no sólo en la búsqueda del mantenimiento de las condiciones y de los medios para el fin de cada uno, sino en que el agente también busca el fin del otro agente. La amistad de los veros amigos resulta imprescindible, acota Finnis, a la hora de comprender la necesidad de la comunidad para la consecución del fin individual de sus miembros. En ella un agente hace del bienestar del otro agente (*i.e.*, de la participación de éste en los bienes humanos⁵) parte de su propio empeño en realizarse a sí mismo; y el segundo agente hace lo recíproco; y ambos colaboran en la persecución de ese cometido⁶. Como se echa de ver, todas las relaciones humanas resultan teleológicamente causadas por un plano que no trasciende de los bienes individuales, sea aislados, sea sumados.

II.2. *La comunidad completa*

Tras reproducir y explicar con solvencia y profundidad el sentido de la crítica aristotélica al «comunismo» platónico, y antes de presentar el principio de subsidiariedad, Finnis introduce la cuestión clave de la insuficiencia de la familia para la perfección humana. En efecto, los recursos económicos y materiales en general no están al alcance del radio de acción del núcleo doméstico. Pero asimismo otros bienes humanos: «los recursos de lenguaje, conocimiento, experiencia estética, personal y aspiraciones religiosas», en la expresión del autor, requieren que la familia, sin disolverse, entre en una red de asociaciones con sus vecinos⁷. Ahora bien, esa red no basta para el bienestar humano completo; por ello surge la necesidad de una comunidad completa (*complete*),

⁵ Sobre la noción de bienes humanos *vid.*, *infra*, III., 1.

⁶ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 138-144.

⁷ *Ibid.*, pp. 144-147.

asociación que coordine las actividades de individuos, familias y grupos intermedios. Su fin consistirá en asegurar la totalidad del conjunto de condiciones (materiales y de otro tipo, como formas de colaboración) que tiendan a favorecer y promover la realización, por cada individuo, de su desarrollo personal. Éste, por su parte, incluye el imperio sobre sí mismo y la asociación en familia y comunidades intermedias (laborales, recreativas, etc.). En cuanto al conjunto de condiciones –Finnis lo destaca por su relevancia–, resulta básica la «coordinación negativa», representada por la restricción de interferencias a cada forma de asociación y a los planes de vida de cada uno. El radio potencial de acción de la comunidad completa abarca la totalidad de la vida humana⁸.

Las funciones y el fundamento de la ley giran también en torno de la necesidad de coordinar las actividades de individuos, familias y grupos en el ámbito de la comunidad completa. Tal necesidad de coordinación, a su vez, se deriva de la necesidad de establecer imparcialidad entre las personas, así como imparcialidad entre los valores básicos abiertos a todos, valores que deben ser realizados atendiendo a las inclinaciones y capacidad de cada individuo⁹.

A la hora de determinar lo que cabría llamar causa eficiente próxima de la comunidad política, Finnis distingue las como gradaciones que se verifican en los niveles de adhesión voluntaria de quienes concurren a su conformación. Esta comunidad existe en parte como un acuerdo de negocios: el contrato social, impugnado por los clásicos como modo de congregación comunitaria; en parte, como una forma de juego, animado por el toma y daca, el regateo y el compromiso, que valen por sí mismos, dentro de una acción vasta y absorbente; en parte, como expresión de desinteresada benevolencia, de reconocimiento agradecido hacia aquella comunidad en la que se ha crecido y en la que cada uno halla «el plan de vida propio y el de su familia» –unida a la disposición a no eximirse de las cargas anejas a la «interdependencia comunitaria»–. Tales actitudes pueden predominar en uno u otro caso concreto.

Sobre la base del anclaje de la realidad comunitaria en la interdependencia, Finnis por último sostiene que hay un cuarto orden de bien común, aquél que alberga el amplio repertorio (*stock*) de tecnología, simbolismos ideológicos, religiones universales, tales como se presentan en el plano global. Luego, si se acepta que el bien del individuo sólo puede ser asegurado por la comuni-

⁸ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, op. cit., pp. 147-148.

⁹ El autor desarrolla el tema de los valores básicos, fundamento de su concepción de la ley natural, en pp. 59 y ss.

dad internacional, entonces las pretensiones de la comunidad política resultan infundadas, tanto como sus aspiraciones a la supremacía política y jurídica. La soberanía sería, pues, una ficción jurídica (*legal fiction*)¹⁰.

II.3. *La existencia de la comunidad*

Antes de pasar a exponer la naturaleza del bien común de la «comunidad completa» importa señalar la posición del autor acerca del elemento que determina la *existencia* de todo grupo: se trata del fin u objetivo común (*purpose, aim*), y no de la eventual asiduidad de interacciones entre ciertos agentes. Cuando durante un apreciable espacio de tiempo un cierto número de personas coordina su actividad, cabe decir que existe un grupo, bajo la forma de interacciones en pos de un objetivo compartido, que puede ser la interacción misma (un juego) o un fin compartido ulterior. Finnis escribe preferentemente «existencia» del grupo (entre comillas) y puntualiza que no se hace cargo de la imputación de existencia, derechos, responsabilidades, a «ídolos» o a «personas jurídicas». El autor, nos dice él mismo, habla en el plano del sentido común, propio de historiadores y sociólogos. Por su parte, en tanto el cometido es indeterminado o se plantea la necesidad de adaptación de la coordinación a circunstancias dadas, surge con más fuerza la idea de que los miembros constituyen un grupo. Y ellos, impelidos por tales exigencias, más serán conscientes de su pertenencia y más buscarán usos o normas que «solucionen sus problemas de coordinación» y una autoridad que elija entre soluciones posibles. La «existencia» del grupo –Finnis reitera una vez más y extiende ahora las comillas–, de las normas y de la autoridad tienden a ir juntas. Y su eje es alguna concepción compartida del objeto de la cooperación sostenida. Ese objeto es el bien común¹¹.

II.4. *Noción de bien común*

El autor descarta de entrada, por incoherente y vacía, la idea utilitarista de bien común. Y reivindica su propia concepción como precisamente no

¹⁰ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 148-150. En pp. 238 y ss. Finnis aborda la cuestión de la costumbre internacional y del derecho internacional fundado en la necesidad de resolver normativamente los problemas de la coordinación entre los sujetos internacionales, coordinación a la que equivale el bien común internacional.

¹¹ *Ibid.*, pp. 150-153.

vacua. El bien común de los estudiantes de marras era el conjunto de condiciones que les permitía alcanzar sus propios objetivos individuales. En el caso del juego, el bien común consistía en el buen juego mismo, que suponía condiciones materiales y el apego a ciertas reglas de coordinación. Por su parte en la amistad el bien común se identifica con el perfeccionamiento de los amigos, que comparten valores –lo cual, asimismo, exige algunas condiciones materiales–. Si se trata de la comunidad política, el bien común estriba en el aseguramiento de un conjunto de condiciones (materiales y de otras clases) que favorecen el desarrollo personal de cada miembro. Pero en todos los casos se trata de un factor o conjunto de factores (sea un valor, un objetivo operativo o las condiciones requeridas para alcanzarlos) que justifican la colaboración recíproca entre varios individuos.

En línea con lo anterior, tras una serie de distinciones críticas respecto de la metáfora de «la nave del Estado», Finnis vuelve a puntualizar y precisar los distintos sentidos de «bien común». Hay un bien común en cada valor humano participable: vida, conocimiento, juego, experiencia estética, amistad, religión y libertad en la racionalidad práctica. Hay un bien común en la medida en que cada uno de esos valores puede ser (concretamente) participado por distintas personas en inagotables modos e inagotables ocasiones. Mas por último está el específico bien común social y político: el conjunto de condiciones que permite a cada miembro de una comunidad alcanzar sus objetivos o participar de determinado valor humano, todo lo cual da razón de la necesidad de recíproca colaboración con otros. En las comunidades humanas, este conjunto (o conjunto de conjuntos) de condiciones puede existir porque hay un «bien común» en el primero de los sentidos antedichos, el de los «bienes humanos básicos». Estas condiciones deben ser obtenidas si los miembros aspiran a llegar a sus propios objetivos. Objetivos, remarca Finnis, que no deben ser los mismos para todos los miembros de la comunidad¹².

En las notas, el autor aduce un respaldo doctrinal de su concepción del bien común político: es la versión de bien común *en sede tomista* excogitada por J.T. Delos en la traducción francesa, por él comentada, de la *Suma Teológica*¹³.

¹² FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, op. cit., pp. 154-156.

¹³ *Ibid.*, p. 160. Finnis cita dos textos de Delos en dicha traducción comentada (Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, La Justice, tome premier, 2^a-2ae, questions 57-62, traduction M. S. Gillet, Notes et Appendices J. Th. Delos, Desclée et cie., Paris, Tournai, Rome, 1932) a saber las páginas 209 y 242, trechos en los cuales el comentador se refiere a la justicia distributiva. En el primero asigna a ésta el objeto de dar a cada uno su parte del bien común, o sea «d'assurer à

II.5. *Justicia y bien común*

No deja de llamar la atención la aserción de Finnis respecto de que Aristóteles «careció de la noción técnica de bien común»¹⁴. Esto podría indicar (o confirmar) que la concepción del autor se aparta de la del Estagirita –y, como veremos, de la de Santo Tomás–. La justicia, en su sentido general –continúa Finnis–, implica la voluntaria intención de favorecer el bien común de la propia comunidad. Ahora bien, dado que, como reitera enseguida, ese bien común consiste en las condiciones que promueven el bienestar de los miembros de la comunidad, la realización del bien común –objeto de la justicia general– conducirá por necesidad a las respectivas exigencias de la justicia particular; en consecuencia, la práctica de la justicia general se reduce a la de la justicia particular. Y el problema de realizar el bien común como condiciones para el bien de los individuos «puede ser dividido en dos clases muy amplias», a saber, las dos especies de la justicia particular¹⁵. La justicia general ha sufrido, de tal suerte, una *capitis deminutio* en provecho de la justicia particular.

chacun l'ensemble des *conditions sociales* qui lui permettront de mener une vie pleinement humaine» (subr. orig). En el segundo define (o indica el contenido) del bien común político como «ensemble de conditions sociales grâce auxquelles l'individu sera mis en mesure de se développer pleinement. C'est en effet cet ensemble de conditions sociales qui constitue le Bien Commun». Más allá de las escuetas citas de Finnis, en las «Notes Explicatives», Individu et Société (pp. 222 y ss.), Delos dará razón de su definición. En primer término, hace suya la insostenible distinción –por lo pronto, como exégesis del Aquinate– entre el individuo y la persona, a la cual se subordinaría la sociedad (lapidaria y clásica crítica de esa distinción en MEINVILLE, J., *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1948). En lo que sigue, en un contexto en el que no se distingue adecuadamente entre sociedad y bien común (i.e., entre la sociedad y el fin de la sociedad), Delos pasa luego a recostarse en la doctrina de su cofrade Salvador Schwalm. Si recalamos en la obra misma de este último autor (*Leçons de Philosophie Sociale*, Bloud & cie., París, 1910, t. I, pp. 14 y ss.) hallamos una cuestionable distinción –nuevamente: cuestionable, por lo pronto, como exégesis del bien común en el Aquinate– entre un bien «colectivo (*collectif*)» y un bien «distribuido (*distribué*)» o «repartido (*réparti*)», los cuales se compondrían con un bien común como «máxima perfección de la especie humana». Con todo, las relaciones entre bien común y bien particular parecen gobernadas en Schwalm por el binomio colectivo/repartido. Tal binomio, según veremos *infra* (III., 3.), desconocería la esencia del bien común como un bien, en sentido estricto, *participable*; y arriesgaría, por idéntica razón, sumir al bien común en las dimensiones materiales. Sin poder abundar más en ambos autores, planteamos desde ya que se trata de fuentes sujetas a serios reparos como interpretaciones del pensamiento tomista.

¹⁴ *Ibid.*, p. 165.

¹⁵ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, op. cit., pp. 165-166. Y poco más adelante, en página 169, el autor anota: Todos «los requerimientos de la justicia general son específicamente requerimientos o bien de justicia distributiva o bien de justicia conmutativa».

La impostación individualista en la concepción del bien común resulta esencial en el abordaje de Finnis. «El bien común es fundamentalmente el bien de individuos», recuerda. El *stock* común de bienes humanos y las empresas comunes no constituyen el bien común sino en la medida en que resultan beneficios dirigidos a individuos. Actuar «en beneficio de la comunidad» es para Finnis una expresión *risqué*, que sólo puede ser entendida rectamente si se la interpreta como «actuar en beneficio de los individuos». Finnis advierte contra el peligro de absorber a los individuos en «empresas comunes». Toda empresa común debe ser considerada no un fin en sí, sino un medio de asistencia para ayudar a los individuos a constituirse a sí mismos.

II.6. *Derechos humanos y bien común*

Finnis es formal en afirmar que la «gramática moderna de los derechos» expresa adecuadamente las necesidades de la racionalidad práctica, es decir, del saber normativo ético-jurídico-económico-político¹⁶. Esta opción teórica resulta clave, por cuanto –y el propio autor así lo expresa– el tratamiento de la justicia, la autoridad, el derecho y la obligación deberán ponerse en sintonía con la perspectiva de dicha «gramática»¹⁷.

Luego, los problemas sobrevinientes a la colaboración, coordinación y mutuas restricciones implicadas en la búsqueda del bien común deberán ser respondidos en consonancia con este lenguaje de los derechos, apto para expresar las necesidades de la justicia. Es así como la moderna concepción de los derechos humanos, tal como aparece en la Declaración Universal de la ONU, sintetiza el perfil del bien común, subraya Finnis. Los responsables de coordinar la vida social han de promover el bienestar de cada uno de los hombres en todos sus aspectos básicos y en todo momento; esto se halla implícito en la locución «bien común» –y aquella lista de derechos lo hace manifiesto, expresándolo certeramente–¹⁸.

¹⁶ Finnis manifiesta haber «transgredido» el modelo escolar que divide entre moral, derecho y política, a sabiendas de que tal modelo falsea la comprensión de los tres ámbitos (FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, op. cit., p. 359).

¹⁷ *Ibid.*, p. 198.

¹⁸ *Ibid.*, p. 210.

Surge para Finnis la insoslayable cuestión de la limitación de esos derechos, en cuya promoción consiste la función de la autoridad. Salta entonces a la vista la plausibilidad de plantear dicha limitación con la fórmula típica de que el radio de ejercicio del derecho de un individuo no debe interferir o colisionar con el de los otros. Ello, en efecto, aparece como razonable en la medida en que –según reza la fórmula de nuestro autor– «el lenguaje de los derechos se construye primariamente sobre el modelo implícito de las relaciones entre dos individuos». Sin embargo, dado que los derechos se promueven y tutelan más adecuadamente en un ambiente social favorable, Finnis, a la hora de señalar el límite del ejercicio de los derechos, prefiere recurrir a las ideas de moralidad pública y de «*public order*». Estas dimensiones sociales, que proveen beneficios difusos participables por todos, constituyen materia de discusión y decisión político-jurídicas. La primera formulación, adoptada a menudo por los legisladores, alude a un ambiente en el cual la crianza de los niños se halla libre de impulsos egoístas o visiones cosificantes de la sexualidad. La segunda, utilizada por la Declaración sobre Libertad Religiosa del Concilio Vaticano II, debe ser entendida –siguiendo la tradición del *common law*– como el entorno físico y la estructura de expectativas necesarios para el bienestar de los individuos; se trata, puntualiza, de la ausencia de desorden exterior: «paz pública, tranquilidad y seguridad»¹⁹.

Finnis sostiene, en síntesis, que el ejercicio de los derechos no se subordina al bien común, toda vez que la conservación (*maintenance*) de los derechos constituye un elemento fundamental del bien común. No ofrece duda –cabe agregar por nuestra parte– que, de acuerdo con el autor, el bien común no podría subordinar a los derechos humanos: efectivamente, el bien común representa un medio (útil e instrumental) para la promoción de tales derechos. En realidad, concluye Finnis, el ejercicio de los derechos humanos de un individuo se ve limitado por el ejercicio de los derechos de los otros y por esos aspectos del bien común –denominados «moralidad pública» o «*public order*»– que también formarían parte de una concepción amplia de los derechos humanos mismos²⁰.

¹⁹ Según nuestro autor, las versiones francesa y castellana del documento vierten la locución recurriendo respectivamente a «*ordre public*» y «*orden público*», que significan conceptos propios del derecho civil y aluden a un campo tan abarcador como el de las políticas públicas en el *common law*.

²⁰ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, op. cit., pp. 214-218.

II.7. *Autoridad y bien común*

El papel del bien común se pone de manifiesto asimismo en la exposición y demostración del sentido de la autoridad que hace nuestro autor. Ya hemos señalado el rigor con el que critica las teorías que genéricamente cabe denominar de la *traslación de la potestad*, con base en una soberanía colectiva del pueblo o comunidad. Vayamos ahora formalmente a la relación entre autoridad y bien común.

Finnis se enfrenta ante todo con la que seguramente sea la cuestión central del sentido y del valor de la autoridad social y política: ¿sería necesaria la autoridad si los hombres no fuesen proclives o capaces de obrar el mal? Se trata de un problema axial, magistralmente resuelto por Yves Simon²¹ y que guarda intrínseca relación con la tesis de politicidad natural²². Finnis la responde afirmativamente –en línea con el tomista francés, una de cuyas obras (anterior a *A General Theory of Authority*) cita de propósito– sosteniendo la necesidad de que la coordinación de individuos y grupos sea decidida por una instancia determinada a tales efectos dentro de la comunidad. Tratándose de la comunidad política, el respectivo bien común reviste una complejidad tal que postular el acuerdo por unanimidad resulta inviable. Esta imposibilidad no obedece a limitación intelectual o moral, por cuanto, en una hipótesis ideal, la mayor capacidad de los miembros no limitaría su capacidad para excogitar vías de acción, sino todo lo contrario: en efecto, más de un medio sería plausible para el bien común. Son, pues, los ingentes «problemas de coordinación», que en la comunidad política se convierten en requerimientos (obligatorios) de justicia, los que exigen una solución. Y ella difícilmente podrá provenir de los grupos que la integran, ocupados en subvenir a sus propios fines particulares –con arreglo al principio de subsidiariedad–, sino de una persona o grupo de personas cuya ocupación recaiga sobre el bien común –específicamente dedicados, por ende, a velar por «algún grado de coordinación»–. La unanimidad en la recta determinación de la coordinación, por último, aparece tanto menos pensable cuanto que, en la realidad humana histórica, junto a la inteligencia y a la justicia campean el egoísmo y la idiotez. Deben coordinarse la explotación y el uso de los recursos natu-

²¹ SIMON, Y., «Common Good and Common Action», *A General Theory of Authority*, Notre Dame Press, Indiana, 1962, pp. 23-79.

²² Tesis, con todo, no explícitamente tematizada en esa obra por Simon.

rales, las formas y contenidos de la comunicación, el empleo de la fuerza, la compatibilidad del ejercicio de los derechos, entre los miembros entre sí y entre éstos y la salud y el orden público, etc.²³.

II.8. *Derecho y bien común*

En sus logrados desarrollos acerca del sentido de la coacción y del fin de la pena, Finnis vuelve a caracterizar el bien común de modo conteste con la noción hasta entonces presentada en la obra. El delincuente es aquél que rechaza cumplir con la coordinación de acciones que ha estipulado la autoridad para el bien común. La justificación de todo sistema penal radica precisamente en que el bien común es el bien de todos los miembros de la comunidad; se trata de un bien abierto, participación de todos los valores básicos. La ley es un camino común (*common path, common way*) para perseguir el bien común y casi todos los miembros de la comunidad necesitan ser enseñados –ejemplar, práctica y públicamente– sobre lo que les ocurre a quienes se apartan de ese camino: tal el sentido modélico de capturas, juicios y castigos. La sanción penal viene exigida por ese bien complejo de los individuos, llamado bien común²⁴.

Al tratar el *Rule of Law*, Finnis introduce algunas otras consideraciones específicas sobre el bien común. Así, el gobierno constitucional contiene la idea de una reciprocidad entre gobernantes y gobernados, en la cual las pretensiones de la autoridad se corresponden con el respeto al principio de que a todos se debe un igual respeto –siendo esto un componente fundamental del bien común–. Y Finnis no deja de observar certeramente que el apego formalista a los procedimientos técnicos del *Rule of Law* puede preterir aspectos substantivos del bien común. En conclusión, tal régimen, por sí mismo, no garantiza el respeto del bien común de la comunidad política. E incluso, señala, «los valores a ser asegurados por el genuino *Rule of Law* y el auténtico gobierno constitucional son mejor servidos apartándose, temporal pero tal vez drásticamente, de la ley y la constitución». En cualquier caso, el poder y la ley se ordenan al bien de las personas en la comunidad²⁵.

²³ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, op. cit., pp. 231-233.

²⁴ *Ibid.*, pp. 260-264.

²⁵ *Ibid.*, pp. 274-275.

II.9. *Obligación y bien común*

Finnis dedica un extenso capítulo al tema de la obligación. En una perspectiva amplia del razonamiento práctico, los principios que vinculan ambos elementos –sintetizará el autor– se resuelven en que el bien común debe ser promovido; que la determinación de la coordinación por la autoridad es para el bien común; y que la regulación legal es en principio un buen método de determinación²⁶.

Un aspecto de la obligación se revela como pertinente para dilucidar la naturaleza del bien común. Al tratar acerca de la obligación generada por la promesa dada a otro, Finnis distingue distintos planos en los cuales la necesidad de la promesa se manifiesta²⁷. Recala entonces con detenimiento en un tercer nivel explicativo, que involucra el papel y valor del bien común. Existen razones por las cuales el bien común se revela como valioso en sí mismo a los miembros de una comunidad. Ese bien común consiste en el bienestar (*well-being*) de cada uno y de los demás miembros, actuales o potenciales, junto con el conjunto de condiciones que crean ese bienestar. Por su parte, el cumplimiento de las promesas provee un medio o instrumento inestimable para el mantenimiento de la cooperación y la consiguiente promoción de objetivos tanto individuales (privados) cuanto «públicos», en razón de la previsibilidad y otras ventajas que acarrea. El análisis desde las exigencias de la razón práctica converge con la necesidad así fundada en el bien común. En efecto, una vez hecha una promesa, se le *debe* eso prometido a quien la ha recibido y no hacerlo violaría la justicia conmutativa. Ahora bien, ese bien del individuo no es diferente del bien común: es una parte de él. Y el respeto debido a los bienes particulares es, a su vez, parte del bien común mismo. La obligación pesa sobre el obligado más allá de cualquier razón fundada en una perspectiva cualquiera que apelara al bien común (perjuicio, mal ejemplo, etc.), puesto que el bien común *es* (Finnis lo subraya) el bien de los individuos que viven juntos y dependen el uno del otro; así como las vías que promueven el bien de cada uno²⁸. En esa línea, al plantear críticas a O.W. Holmes, Finnis interpreta el valor de las obligaciones contractuales: éstas promueven el bien común coordinando acciones y solucionando los respectivos problemas de coordinación,

²⁶ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, op. cit., p. 335; cfr., también p. 351.

²⁷ *Ibid.*, pp. 298 y ss..

²⁸ *Ibid.*, pp. 303-305.

por medio de una práctica activa y continuada. La obligación legal no sólo permite controlar al «hombre malo» capaz de violar los contratos, sino que presta a los buenos ciudadanos las indicaciones necesarias para seguir un camino común autoritativamente adoptado. Tal camino común, concluye, afianza el bien común²⁹.

II.10. *Síntesis conclusiva*

En el último capítulo de la obra, dedicado al vínculo entre el orden práctico y Dios, el autor plantea algunas otras consideraciones sobre el bien común, que podrían valer como cifra de su visión respecto del tema que nos ocupa.

El bien común –se define– es el bienestar de cada uno de los individuos de la comunidad política (*of you and me*, grafica Finnis) junto con las concretas condiciones en que ese bien de los individuos puede ser promovido y preservado. Es que los valores básicos (*basic values*) pueden ser realizados en una multitud de modos particulares y en una distinta gradación de perfecciones. Por su parte, uno de los aspectos de esa perfección (*flourishing*) de la persona es la amistad; mientras que la comunidad es medio (*means*) indispensable para su realización³⁰.

III. UNA APROXIMACIÓN CRÍTICA A LA NOCIÓN FINNISIANA DE BIEN COMÚN POLÍTICO DESDE LA TRADICIÓN TOMISTA

III.1. *El punto de partida. Los sentidos de «bien común» en Natural Law and Natural Rights*

Finnis formula con precisión la pregunta por el factor que convoca a una comunidad, con miras a la determinación subsiguiente del factor constitutivo de la comunidad específicamente política. En esta faena, plantea la preferencia teórica de referirse a «grupo», por cuanto los términos «comunidad» o «asociación» podrían adolecer de cierta ambigüedad. El alcance nocional de la búsqueda es formal: debe declinarse, afirma, cualquier deslizamiento que

²⁹ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, op. cit., pp. 324-325.

³⁰ *Ibid.*, pp. 373 y 380.

asimilara el grupo a un «mero agregado»³¹. El autor demuestra enseguida que, contrariamente a algunas propuestas del campo sociológico, no es la profusión de interacciones –en tanto tal– lo que constituye al grupo. En verdad, establece Finnis con acierto, hay un propósito (*purpose*) que mueve a las personas a conformar un grupo y éste radica en compartir (*share*) un fin u objetivo (*aim, objective*).

Ahora bien, tal fin u objetivo, en orden al cual se plasma cierta coordinación de acciones, en el caso de la comunidad política (asociación comprensiva de todas las demás), consiste en asegurar el conjunto total de condiciones, materiales y de otro tipo, que tienden a favorecer el desarrollo personal de cada individuo. Este «bien común» (Finnis lo escribe entre comillas) alude al conjunto de factores (un valor, un objetivo operacional o las condiciones que permiten realizar cualquiera de ambos) que justifica la colaboración recíproca. Enseguida Finnis distinguía, precisamente, entre tres sentidos de «bien común»: los valores básicos, su concreta y personalísima participación por los individuos y el que será dominante en la obra: *el conjunto de condiciones* que permiten a los individuos alcanzar sus objetivos. Y esta caracterización le cabe a todo tipo de comunidad: parcial (familia), especializada (económicas, culturales o deportivas) o completa (política).

Dejaremos de lado el primer sentido de bien común, no sólo por no ser aquél formalmente utilizado por el autor cuando se refiere a la noción, sino por corresponder, en realidad, a una dimensión axiológica que Finnis mismo llama «premoral» (aunque siempre «práctica»)³². Se trata de una determinación de los «valores básicos» de la persona humana que prescinde de su realización por los agentes morales. El no considerar su real puesta en obra los categoriza más como *bienes en común* (del hombre en tanto tal) que como auténticos *bienes comunes* (i.e., fines de una sociedad)³³. Éstos están llamados a ser perseguidos en una circunstancia histórica particular y a ser participados a partir de una concreta consecución, en la que los bienes humanos (en Finnis serían los va-

³¹ Ése es precisamente el criterio (y los términos) con los que Guido Soaje Ramos plantea el objeto de la filosofía social en su extraordinario curso universitario de 1969: *cfr.*, *El grupo social*, Instituto de Filosofía Práctica, Buenos Aires, varias ediciones (última edición, Marcial Pons, Madrid, 2018).

³² *Cfr.*, por ejemplo, FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 62, 86, 101.

³³ Acertada puntualización de la diferencia entre *bonum commune* y *bonum in communi*, en LACHANCE, L., *El derecho y los derechos del hombre*, trad. A.E. Pérez-Luño, Rialp, Madrid, 1979 (obra original de 1959), pp. 141-143.

lores básicos) se ven mediados por factores culturales, sociológicos, epocales, etc. El plano abstracto de los valores básicos se diferencia, pues, del plano real en el que se hallan los bienes que eficazmente mueven a la voluntad. Aquél expresaría de alguna manera el contenido del *bonum in communi* humano y resultaría ser un bien que sólo es común *por la predicación*. Por el contrario, el bien que origina a una sociedad determinada es un *bonum commune* en sentido propio y es *común por la causación*³⁴ (*vid.*, *infra*, III, 3).

Ahora bien, los otros dos sentidos son solidarios: se trata del cumplimiento de los fines particulares, perfectivos de los individuos; y de las condiciones que favorecen la realización de esos fines propios de los individuos. Ésta última sería la definición del bien común³⁵.

En lo que sigue dicha concepción será enfocada, sopesada y valorada desde la tradición tomista vigente en el momento de la aparición de la obra de Finnis.

III.2. *Causa y condición*

Lo primero que salta a la vista es la categorización del bien común (social, y político) como *condición*, y no como *causa*. Pues si lo buscado es el factor que da lugar a la constitución del grupo, la investigación estará sin lugar a dudas abocada a hallar la *causa* de ese grupo. Se trata, con necesidad, de la causa final: ya hemos visto que, según Finnis, ella se corresponde efectivamente con un «*purpose*».

Por el contrario, la condición no produce la existencia de una realidad, así sea ésta de naturaleza accidental, como lo es la comunidad o grupo. La condición allana el camino, favorece –o, en su defecto, impide o entorpece– la acción causal. No parece necesario abundar en la demostración de esta diferencia etiológica clave³⁶.

³⁴ Para la relevancia de la distinción entre comunidad de predicación y comunidad de causación en la doctrina tomista *vid.*, SOAJE RAMOS, G., «Sobre la politicidad del derecho» (1958), varias ediciones, se toma de Castaño, S. y Soto Kloss, E. (eds.), *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Academia de Derecho UST, Santiago de Chile, 2005, pp. 15-45. Para la diversidad de planos mencionada en el cuerpo ya en formalidad lógica *cfr.*, SAMPAY, A., *Introducción a la teoría del Estado* (hay varias ediciones de esta gran obra, elaborada *ad mentem Sancti Thomae* [1.ª ed. Politéia, Buenos Aires, 1951], L. II, cap. IV, & 4, c).

³⁵ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 150-156.

³⁶ Vaya con todo la siguiente aclaración de una excelente síntesis de metafísica (metafísica «entendida como ciencia del ser –dicen sus autores en p. 11–, que es el modo clásico en que la entendieron Parménides, Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino...»): «*la condición es el requisito o*

Ahora bien, la concepción del bien común como condición debería conducir a la idea de que la causa final del grupo (pensemos, en particular, en el grupo *político*: la comunidad política) lo son los bienes particulares. Y precisamente las reiteradas y formales afirmaciones del autor en tal sentido, mencionadas *supra*, no parecen dejar dudas: el bien común es el bien de individuos –con más las condiciones que promueven la consecución de esos bienes–.

Es entonces cuando se plantea una dificultad ontológica y etiológica ulterior: ¿puede sostenerse que la causa (final) de un grupo social o comunidad *como la comunidad política* –diferente para Finnis, recordémoslo, de un *mero agregado* (de individuos o grupos menores)–, radica en última resolución en una pluralidad de fines?

III.3. *Fin común supraordenado vs. instrumento colectivo*

En el caso de que la causa final de la comunidad política se redujese a los derechos o bienes individuales, el primer principio del todo político quedaría reducido a una pluralidad de fines, como conjunto de los bienes de las partes interdependientes. Pero si el bien político se redujese así al reaseguro de los bienes individuales, entonces ya no se trataría de *un* bien común en el que se estructura *un* orden de perfecciones –materiales y espirituales– participables, sino de tantos bienes cuantas partes haya. Con ello se plantean ciertas dificultades. Por un lado, el fin que aúna y unifica no es uno ni unificante y aparece como formalmente múltiple; con lo cual queda comprometido el carácter de causalmente común del fin político. Por otro, no existe un fin distintivamente político, superior a la preservación/promoción de los bienes de las partes, con lo cual se pone en tela de juicio la necesidad de la vida política como promotora de un bien participable cualitativamente superior al de los individuos.

Aunque se responderá: ¿y el bien común consistente en la coordinación para lograr un conjunto de condiciones favorables para la consecución de los fines particulares? ¿Acaso no está allí el fin común de marras? Debe responderse que, en la perspectiva del tomismo, su *status* axiológico impediría cate-

la disposición necesaria para el ejercicio de la causalidad: algo meramente auxiliar, que hace posible o impide la acción de una causa; la condición en cuanto tal no posee causalidad. La existencia de adecuadas condiciones climáticas, por ejemplo, es condición para que se desarrolle una prueba deportiva, pero no es su causa» (ÁLVIRA, T., CLAVELL, LL., MELENDO, T., *Metafísica*, EUNSA, Pamplona, 1982, p. 187; subrayado original).

gorizarlo como tal, por cuanto este «bien común político» no sería sino un bien útil al servicio de los bienes individuales: es decir, su rango sería inclusive menor al de éstos últimos, por hallarse subordinado a ellos como el medio al fin. Con lo cual persiste la ya planteada dificultad: no hay un bien común de cuya perfección participen los bienes particulares, sino una pluralidad de fines con un medio útil (*i.e.*, un instrumento –colectivo–) a su servicio.

Precisemos brevemente, en la estela del Aquinate, el concepto de bien colectivo en este contexto. Mientras que los bienes comunes participables (bien común en sentido estricto) pueden ser conocidos y amados por un sinnúmero de personas sin que por ello se aminoren –antes al contrario–; por su parte los bienes colectivos, al hallarse afectados por la materialidad, sólo pueden ser disfrutados por un número limitado de personas –y su disfrute podría llegar a irrogar desmedro al disfrute de los demás–. Ejemplos son los museos, teatros, transportes³⁷. Se trata, agreguemos, de bienes que ostentan razón de medio respecto de los auténticos fines sociales: una biblioteca, bien colectivo, se ordena al conocimiento de la verdad; las instalaciones edilicias y los recursos de las instituciones judiciales se ordenan al imperio de la justicia; un parque se ordena al esparcimiento y la recreación.

Como se ha dicho, en el tomismo la nota de *común* que se atribuye al fin de la sociedad política consiste en ser común *por la causación*. Se trata, concretamente, de una causa que atrae por modo de fin y que produce efectos en todo miembro de la comunidad de la que es causa. El bien natural perfecto (vgr., político) convoca y perfecciona como un fin que no por común deviene ajeno. Tampoco es un universal lógico sino, precisamente, aquello que extiende su causalidad más allá de un solo individuo gracias a su valiosidad intrínseca y a su riqueza perfectiva: el bien común es causa del bien particular³⁸. En efecto, hay comunidad de causación si lo común es más perfecto

³⁷ Tal la caracterización que ofrece CASAUBON, J., «Estudio crítico sobre lógica del ser y lógica del deber ser en la teoría egológica», *Ethos* 2/3, 1974/1975, p. 54. El destacado tomista argentino completa su clasificación con los «bienes distribuibles»: vestimentas, dinero, alimentos, pasibles de ser distribuidos; y acota que «el personalismo –incluso el cristiano de Maritain o Mounier– tiende a concebir todo bien común según este tipo: bienes originariamente ‘comunes’ pero que se privatizan y dividen al ser *distribuidos* entre las personas (*ibid.*, subrayado original).

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-IIae, 90, 2, ad. 2; y también, *ibid.*, II-IIae, 47, 10, ad. 2: «quien busca el bien común de la multitud en consecuencia busca también su bien propio, por dos razones: en primer lugar, en efecto, porque el bien propio no puede existir sin el bien común, sea de la familia, de la ciudad o del reino...».

que lo particular; en el plano de la causalidad final esto equivale a mayor plenitud de bien³⁹.

Tal bien común ostenta en el tomismo la nota de cabal primacía sobre los bienes particulares, ya sean éstos familiares o individuales⁴⁰. Más aun: para Tomás de Aquino el bien común político constituye la medida de la rectitud del bien particular⁴¹; por ello es imposible que un hombre sea bueno si su conducta disuena de las exigencias del bien común⁴². Y así, en la misma línea, a todo miembro de la comunidad que interactúa con otro le cabe un doble título de mérito o demérito, por cuanto, además del bien o del mal que acarrea al bien particular del otro, su conducta redunda positiva o negativamente sobre el bien de la comunidad –que se distingue del bien de los particulares involucrados⁴³–.

Por todo ello el bien común político es un fin al que el Aquinate, con palabras de Aristóteles, compara hiperbólicamente con el Lucero de la mañana⁴⁴.

Luego, para Tomás de Aquino hay –en sentido estricto– una causa (final) que convoca a la sociedad política, «comunidad principalísima», porque el fin político es más perfecto que los fines infrapolíticos.

Por el contrario, en el planteo de nuestro autor, el fin de la operación de la comunidad política se reduciría a un bien «común» que ya no sería parti-

³⁹ Sobre este tema en el Aquinate *cf.*, entre muchos otros pasos, *Summa Theologiae*, I-IIae., 90, 2, c.: «[...] porque toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, el individuo es parte de la comunidad perfecta [...] la comunidad perfecta es la ciudad, como dice el Filósofo en el libro I de la *Política*»; *ibid.*, II-IIae., 58, 9, ad. 3um: «el bien común es el fin de las personas singulares existentes en la comunidad, como el bien del todo es fin de cualquiera de sus partes» (se utiliza la *editio altera romana*, Forzani, Roma, 1894); «según esta natural inclinación [la de la parte a arriesgarse por la supervivencia del todo] y según la virtud política el ciudadano se expone al peligro de muerte por el bien común» (TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibetal*, 1, c. 4, a. 3 c.; edición Busa, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1980).

⁴⁰ *Summa Theologiae*, *op. cit.*, I-IIae., 90, 3 ad 3: «[...] como el bien de un hombre no es el último fin, sino que se ordena al bien común, así también el bien de una familia se ordena al bien de una ciudad, que es la comunidad perfecta».

⁴¹ «No hay voluntad recta en un hombre que quiere un bien particular si no lo refiere al bien común como a su fin» (*Summa Theologiae*, I-IIae., 19, 10 c).

⁴² *Summa Theologiae*, *op. cit.*, I-IIae., 92, 1 ad. 3.

⁴³ *Summa Theologiae*, *op. cit.*, I-IIae., 21, 3 c, ad. 1 y ad. 3. El planteo de Tomás de Aquino es diverso del que veíamos *supra* en Finnis respecto de las obligaciones contractuales (*cf.*, FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 324-325).

⁴⁴ *Summa Theologiae*, *op. cit.*, II-IIae., 47, 12 c; 61, 1; *ibid.*, I-IIae., 60, 3; 113, 1. Asimismo, para el bien común político como un *todo* (potestativo) en Tomás de Aquino *cf.*, RAMÍREZ, S., *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Euramérica, Madrid, 1956, pp. 46-48.

cupable y supraordenado, sino un repositorio de bienes con razón de útiles, es decir, de medios, necesarios para el cumplimiento del fin del individuo (de cada individuo) –y de inferior rango axiológico a los bienes singulares, por cuanto no sería sino instrumento de éstos–. Asimismo, verosíblemente, todos los bienes de las sociedades en las que el hombre se integra (desde el bien político hasta el familiar) serían medios útiles insertos en el despliegue operativo de cada individuo persiguiendo su propia finalidad individual.

En la perspectiva de Finnis –cabe, por último, sintetizar– no comparecen bienes comunes participables producidos por la acción humana. El planteo del autor pivota sobre individuos que se plenifican participando de los valores básicos, para lo cual disponen del instrumento provisto por la sociedad. El centro de la consideración axiológica lo ocupa el bien individual, que absorbe incluso la dimensión amical, como parte del perfeccionamiento del individuo.

III.4. *Acción común autoritativa vs. interdependencia*

Corresponde volver sobre la categorización axiológica que hace Finnis de la autoridad. Se trata de un bien (*good*), que precisamente ancla su existencia en la necesidad de asegurar y fomentar el bien común⁴⁵. Sin embargo, debe puntualizarse una diferencia tal vez radical entre el planteo de Finnis y el de Yves Simon, por lo menos tal como éste aparece en *A General Theory of Authority* (obra que expresa su pensamiento definitivo sobre la cuestión); diferencia que resulta pertinente para nuestro tema.

Simon distingue formalmente entre la persecución de un bien común y la mera interdependencia. Aquél exige la acción común, la cual, en el plano político, equivale a la necesidad de establecer reglas de acción obligatorias para todos. Y el cometido más esencial de la autoridad consiste en determinar a través de esas reglas los requerimientos del bien común visto materialmente (*i.e.*, en su contenido). La primacía del bien común político sobre el bien particular implica la exigencia de que las reglas comunes (normas jurídicas) expresen las necesidades del bien comunitario en su contenido concreto. Y esta función primaria de la autoridad política supone una acción común que no se

⁴⁵ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 246. En p. 352, analizando la ley injusta, Finnis establece: «En primer lugar, la autoridad deriva únicamente de las necesidades del bien común...». En el mismo sentido, *ibid.*, p. 359.

daría de no existir un fin común político⁴⁶. Por el contrario, Simon puntualiza que no hay, formalmente, acción común –y, por ende, tampoco un fin común que la exija– allí donde sólo se plantea la necesidad que un individuo o grupo tiene de la interacción con otro para poder alcanzar su propio y exclusivo fin: «en contradicción con meros socios (*partners*), los miembros de una comunidad –familia, industria, equipo de fútbol, ejército, Estado, Iglesia...– están comprometidos en una acción común cuyo objeto es cualitativamente diferente de una suma de bienes interdependientes», sintetiza. Y enseguida agrega una nota significativa respecto de la naturaleza de la autoridad –*rectius*, de la categorización de la autoridad como un bien–. Cuando el pacto contractual es absolutamente igualitario, basta. La intervención de la autoridad es innecesaria en todos los casos en que no acontece o surge una deficiencia (natural, cognoscitiva o moral)⁴⁷. La autoridad, en una interdependencia en hipótesis ideal (*i.e.*, no afectada por tales deficiencias), no tendría razón de ser. Si la relación comunitaria se redujera a la coordinación de grupos con fines propios, cuya sumatoria constituyera la comunidad política, entonces la autoridad sería un *bonum secundum quid*. Pero –y éste es el quicio de la argumentación del gran tomista francés– allí no habría un bien común: lo que ellos llaman «interés común» no es sino una sumatoria de intereses privados que (contingentemente) resultan ser interdependientes, para decirlo con sus propios términos.

Por el contrario, la concepción adoptada por Finnis acoge la idea de un bien común radicado en las condiciones requeridas para el bien de individuos coordinados (participantes de los «valores básicos»⁴⁸ –los cuales, por lo demás, no constituyen un bien fruto de la colaboración consociada–) antes que en un bien participable, cualitativamente superior a los bienes de las partes y resultado de la acción común del grupo a través de su historia. Ahora bien, una vez que se considera a la comunidad política como un conjunto de individuos en última instancia ordenados a sus fines propios; y que, coherentemente, se categoriza formalmente a la acción común imperada por la autoridad como *coordinación* –entre las partes– (y no *dirección* –al fin común–) de acciones, parece difícil escapar a la conclusión de que la comunidad política, formalmente asumida, se resuelva en una entidad de la naturaleza de una yuxtaposición de partes o individuos.

⁴⁶ SIMON, Y., «Common Good and Common Action», *op. cit.*, pp. 47-57.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 29-32; aquí, p. 32.

⁴⁸ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 359-360.

La discrepancia de esas ideas con la concepción tomista en lo tocante a la categorización axiológica de la politicidad resulta inocultable. Si tal fuera el estatuto ontológico de la comunidad perfecta (completa), la vida política no resolvería su sentido y su valiosidad en un fin peraltado (*ultimum et perfectum bonum in rebus humanis* –obviamente no *utile* sino *honestum*–, el cual convoca consiguientemente a la *communitas principalissima*⁴⁹) que no está al alcance de los grupos infrapolíticos y de los individuos obrando aisladamente –fin común coronado por el cultivo del saber, la transmisión de un talante comunitario histórico, la vida justa (ante todo ordenada al bien común por la justicia legal) y la *pietas*–⁵⁰. Antes bien, la vida política fundaría su justificación en la necesidad de la acción de un poder que socorriera a esos individuos en sus desfallecimientos y, *last but not least*, que les impidiera colisionar y hacerse daño entre sí.

III.5. Colofón. *El bien común político como bien personal en la doctrina del tomismo*

No cabe sin embargo soslayar los cuestionamientos (nb: *filosóficos*) que podrían surgir hoy ante la afirmación tomista –y tomasiana– de que el fin de la comunidad política, *formaliter e in recto*, no es ni la persona humana ni los derechos humanos; como así tampoco un conjunto de condiciones. Pero tal perplejidad frente a una aparente ajenidad del fin político se resuelve acudiendo a los principios de la Escuela, y ello no sólo a partir de la acabada asunción de todas las virtualidades teóricas de los textos del propio Tomás de Aquino, sino asimismo recabando las explicaciones de sus principales exégetas en el s. XX.

En efecto, no es necesario echar mano de la fórmula de un conjunto de condiciones al servicio del bien de la persona para salvar la espiritualidad y creaturidad del hombre, la irrepetibilidad de su existencia y la indisponibilidad de sus derechos. En el seno del tomismo la respuesta al problema planteado la ofrece la distinción metafísica entre fin *qui*, *quo* y *cui*, en su

⁴⁹ Así los califica TOMÁS DE AQUINO en *In octo libros Politicorum Expositio*, Marietti, Roma, 1951, *Prooemium*, n° 7.

⁵⁰ Se halla una paradigmática exposición del sentido tomista de la politicidad natural, en intrínseca vinculación con el valor del bien común político, en TISCHLEDER, P., *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Tomas von Aquin und seiner Schule*, Volksvereins, Gladbach, 1923, parte I.

aplicación al bien común. Ella fue utilizada por primera vez en la época contemporánea por Pierre Philippe⁵¹; y aplicada a nuestro tema por Louis Lachance⁵². La no ajenidad del bien común respecto de la persona se explica a partir del carácter de ésta como fin *cui*, sin necesidad de hacer de la persona humana el fin de la sociedad. Citamos *in extenso* el pasaje en el que Lachance, interpretando la doctrina de Tomás de Aquino, señala a la persona como fin *cui* del orden político:

«[el fin *cui*] designa el sujeto privado de la bondad del fin y que, cuando lo alcanza, se convierte en beneficiario de sus enriquecimientos. Va de suyo que no puede haber finalidad sin que haya un sujeto al que conviene un bien cualquiera. El bien es fin y el sujeto que sufre su atracción se ordena a él. De modo que no es él quien es el fin, sino el objeto que lo atrae. Él quiere para sí el objeto que le conviene, pero la *causa*, el *motivo* por el cual lo quiere para sí reside en la bondad encarnada en el objeto» (subr. orig.)⁵³.

Agreguemos de pasada que en este contexto Lachance precisa la categorización del orden político-jurídico no como medio o instrumento, sino como fin *quo*⁵⁴.

Aquel carácter personal (en cuanto llamado a ser participado por personas) del bien común político, unido a su rango supremo entre los bienes mundanales gestionados por el hombre⁵⁵, ha respaldado a Charles de Koninck para designarlo, en la estela de Tomás de Aquino, como *el mejor bien de la persona*⁵⁶. Viene a cuento reproducir en este lugar el enérgico *dictum* del gran filósofo español Antonio Millán Puelles: «Uno de los aspectos de la problemática del

⁵¹ PHILIPPE, P., *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon S. Thomas d'Aquin*, Angelicum, Roma, 1938, pp. 40-42.

⁵² LACHANCE, L., *L'humanisme politique de S. Thomas d'Aquin*, Éd. Du Lévrier, París-Ottawa, 1965 (edición original de 1939). Se encuentra un desarrollo de esta distinción en la obra más completa producida sobre el bien común en sede tomista: QUINTAS, A., *Analisi del bene comune*, Bulzoni, Roma, 1988 (1a. ed. 1979), pp. 174 y ss..

⁵³ LACHANCE, L., *L'humanisme politique de S. Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 324.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 320-325. Hay edición castellana de esta obra maestra, por Juan CRUZ CRUZ, Pamplona, EUNSA, 2001.

⁵⁵ El Aquinate, de hecho, reitera habitualmente la afirmación de Aristóteles: «el bien de la multitud es más divino que el bien de un solo hombre», afirma también en la *Summa Contra Gentiles* (L. III, c. 17; ed. bilingüe BAC, Madrid, 1968).

⁵⁶ DE KONINCK, Ch., *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*, Université Laval-Éditions Fides, Québec-Montréal, 1943, pp. 7-9.

bien común que de hecho han sido tratados con la más perniciosa ambigüedad es el de la primacía de este bien, y ello en virtud de su aparente antagonismo con el principio de la dignidad de la persona humana»⁵⁷.

IV. A MANERA DE BREVE CIERRE

Nuestro propósito ha sido cotejar la concepción del bien común político de *Natural Law and Natural Rights* con la respectiva doctrina tomista⁵⁸. Estimamos que los perfiles teoréticos de ambas posiciones han sido suficientemente expuestos. A partir de la distancia que las separa queda abierto el debate *científico-filosófico* acerca de la validez sistemática, «en las cosas mismas» (Husserl), que quepa reconocer a una y a otra.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVIRA, T., CLAVELL, LL., MELENDO, T., *Metafísica*, EUNSA, Pamplona, 1982.
- CASAUBON, J., «Estudio crítico sobre lógica del ser y lógica del deber ser en la teoría egológica», *Ethos* 2/3, 1974/1975.
- CASTAÑO, S., *Los principios políticos de Santo Tomás en entredicho. Una confrontación con Aquinas, de John Finnis*, Universidad Católica de La Plata, La Plata, 2011.
- DE KONINCK, Ch., *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*, Université Laval-Éditions Fides, Québec-Montréal, 1943.
- FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- LACHANCE, L., *L'humanisme politique de S. Thomas d'Aquin*, Éd. Du Lévrier, Paris-Ottawa, 1965.
- *El derecho y los derechos del hombre*, trad. A.E. Pérez-Luño, Rialp, Madrid, 1979.
- MEINVIELLE, J., *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1948.
- MILLÁN PUELLES, A., voz «Bien común», *Gran Enciclopedia Rialp*, t. IV, Madrid, 1971.
- PHILIPPE, P., *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon S. Thomas d'Aquin*, Angelicum, Roma, 1938.

⁵⁷ MILLÁN PUELLES, A., voz «Bien común», *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, 1971, t. IV, pp. 225-230, aquí 229-230 (reproducido en MILLÁN PUELLES, A., *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, pp. 107-127).

⁵⁸ En este artículo hemos centrado nuestra atención en la obra objeto de la presente *Festgabe*. Sobre *Aquinas*, posterior libro del autor, puede verse CASTAÑO, S., *Los principios políticos de Santo Tomás en entredicho. Una confrontación con Aquinas, de John Finnis*, 2.ª ed., Universidad Católica de La Plata, La Plata, 2011.

- QUINTAS, A., *Analisi del bene comune*, Bulzoni, Roma, 1988.
- RAMÍREZ, S., *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Euramérica, Madrid, 1956.
- SAMPAY, A., *Introducción a la teoría del Estado*, Politéia, Buenos Aires, 1951.
- SCHWALM, S., *Lecons de Philosophie Sociale*, Bloud & cie., París, 1910.
- SIMON, Y., «Common Good and Common Action», *A General Theory of Authority*, Notre Dame Press, Indiana, 1962.
- SOAJE RAMOS, G., «Sobre la politicidad del derecho», Castaño, S.; Soto Kloss, E. (eds.), *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Academia de Derecho UST, Santiago de Chile, 2005.
- SOAJE RAMOS, G., *El grupo social*, Marcial Pons, Madrid, 2018.
- TISCHLEDER, P., *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Tomas von Aquin und seiner Schule*, Volksvereins, Gladbach, 1923.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Forzani, Roma, 1894.
- *Somme Théologique*, La Justice, tome premier, 2^a-2^{ae}, questions 57-62, tr. M. S. Gillet, Notes et Appendices J. Th. Delos, Desclée et cie., Paris, Tournai, Rome, 1932.
- *Suma Contra Gentiles*, BAC, Madrid, 1968.
- *In octo libros Politicorum Expositio*, Marietti, Roma, 1951.
- *Quaestiones Quodlibetales*, edición Busa, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1980.

